

Vreemdheid as geleentheid. Enkele gedagtes oor die hermeneutiese potensiaal van 'n ongemaklike begrip

Bernard C. Lategan

Bernard C. Lategan, Departement Inligtingwetenskap, Universiteit Stellenbosch

Opsomming

Die artikel fokus op een faset van 'n veld wat reeds deurtastend ondersoek is, naamlik die *aard* van die interaksie tussen die *self* en die *ander*. Meer spesifiek gaan dit oor die vraag: Wat is die hermeneutiese potensiaal van die *ander* en die *vreemde* ten opsigte van die *self*? Ten einde hierdie vraag te beantwoord is dit nodig om die rigting waarin die interaksie tussen die *self* en die *ander* verloop, die magsverhouding wat die interaksie kenmerk en die aanspraak van die *ander* op die *self* nader te ondersoek.

Hierdie ondersoek geskied aan die hand van voorbeelde uit 'n aantal vakgebiede: antropologie en etnografie, kuns en kunsgeskiedenis, teologie, filosofie, kommunikasieteorie, en pedagogie. Hieruit blyk dat 'n aantal temas herhaaldelik voorkom: die magsverhouding tussen die *self* en die *ander* is asimmetries in die guns van die *self*; die handeling vloei in een rigting; en die *ander* of *vreemde* word selde uit eie reg waargeneem – dit word deurlopend gemeet aan die *self* en word deurgaans met negatiewe assosiasies verbind.

In die lig hiervan word 'n alternatiewe benadering voorgestel waarin die blikrigting van die *vreemde* na die *self* omgekeer word; die “onvolledigheid” van die *self* as uitgangspunt geld; die meerwaarde van die *ander* doelbewus ontgin word; die *self* nie langer die middelpunt van verhoudinge vorm en die interaksie beheer nie; die veilige eie tuiste verlaat en die onbekende betree word; en die impak van die *ander* en die *vreemde* op die *self* ernstig geneem word.

Die voorstel is nie dat die *self* deur die *vreemde* vervang word nie, of dat die *vreemde* per definisie goed is nie, of dat die eie en die *self* nie ook 'n positiewe bydrae te lewer het nie. In die gangbare denke oor die *vreemde* beklee die *self* egter steeds die dominante posisie en is dit die *vreemde* wat die voorwerp van denke en handeling is. Wanneer hierdie verhouding omgekeer word en die *self* ook opgestel word vir verandering, kan 'n vrugbare verryking en verruiming plaasvind.

Die slotsom is dat vreemdheid as 'n geleentheid benut en as 'n bate gewaardeer behoort te word.

Trefwoorde: die ander; identiteitverruiming; vervreemding; vreemde; vreemdelinghaat; vreemdheid; xenofobie

Abstract

Strangeness as opportunity: Some thoughts on the hermeneutical potential of an uncomfortable concept

In a field that has already been extensively investigated, the article focuses on a particular aspect, namely on the *nature* of the interaction between the *self* and the *other*. The leading question is: What is the *hermeneutical potential* of the *other* and the *stranger* in relation to the self? In order to find an answer, the following dimensions are examined: the direction of flow of the interaction, the power relations involved in the process and the appeal or claim of the other on the self.

The first section examines various approaches to the other that have been developed by a number of disciplines: anthropology and ethnology, art and art history, theology, philosophy, communication theory, and pedagogy. A number of common traits are evident: the flow of action is pre-dominantly from the self to the other, meaning that the stranger is the recipient of attention, while the subject is normally not affected; the power relationship is unequal, skewed in favour of the self; the other is rarely perceived in his or her own right but is compared with the self, who serves as norm; the search is for similarities and therefore tends towards recognition of the self in the other; and strangeness is seen as inherently problematic and accompanied by negative connotations. There is consequently a constant attempt to scale down differences and to domesticate the other by various means.

Against this background the hermeneutical potential of strangeness is discussed. To counter conventional approaches to the other where negative associations dominate, it is important to remember that *xenos* in its original sense contains both negative and positive associations – the stranger is also a guest and friend who should be shown hospitality and treated with respect. Furthermore, in meeting the stranger the self does not remain unaffected. Far from the self dominating the encounter, the stranger challenges the self, makes a certain claim to which the self has to respond.

An alternative approach will therefore aim at reversing the normal power relationship and releasing the potential of change for the *self* in the encounter with the other. This requires a conscious decision to change the direction of action: from the other to the self and not vice versa. Furthermore, in order to break the binary hold of subject on object, the *decentring* of the subject is necessary. The self is no longer the centre of the universe, but only one node in a complex web of relationships. This requires the recognition of the “incompleteness” of human existence (Nyamnjoh 2015) which opens up the self for new possibilities. Acceptance of the radical openness of systems (in this case the “system” of human relationships) is the key to releasing the “excess” of potential available to the self in the encounter with the other and with what is strange and alien. Instead of domesticating the stranger and trying to absorb the other into the world of the self, otherness must be allowed to retain its integrity and to do so in all its sharpness. Socialised prejudice and inherited stereotypes are often so ingrained

that drastic measures are required to pry them loose from where they have embedded themselves so deeply.

In this way strangeness can act as a catalyst to challenge the self in its self-understanding and its preconceived ideas – for this reason Kristeva is a champion of the disruptive and transformative powers of “semiotic otherness”. But this requires a healthy dose of adventurism to leave the comfort of a known environment and to expose oneself fully to unknown and even unthinkable possibilities.

This approach has the added advantage that it moves beyond the confines of the binary I/Thou opposition. Embracing complexity as the new matrix of human relationships not only more adequately reflects the nature of the network society in which we find ourselves, but also opens a wider range of alternative possibilities. It is in this regard that Kearney pleads for a critical hermeneutic that moves beyond binary exclusions in order to cultivate a more complex understanding of the human condition.

What is proposed here is certainly counter-intuitive. In the “normal” encounter with the other, the flow of action is practically pre-determined in the sense that the other comes into view because there is already a self. Awareness of the other is a (secondary) step following the existing self-awareness of the self. In order to implement this approach in its full consequences, two complementary strategies are needed: liberation and expansion.

Liberation implies, in the first place, release from embedded stereotypes and inherited prejudice. In this regard the immediate presence of the other is of crucial importance. Distance from the other allows stereotypes to remain unchallenged, while the reverse is true in the presence of the other. It is for this reason that Levinas defends the face-to-face encounter so passionately as part of his “hermeneutics of lived experience”.

Liberation from self-centredness is just the first step. It opens the way for the expansion of the self by means of the other. This calls for the acceptance of complexity and the “radical openness of systems” (Chu 2003). It gives free rein to curiosity and lets the spirit of adventure explore the full spectrum of possibilities. The other signifies the range available to the self which far exceeds the reach of a single life or of a single self.

The proposal is not to *replace* the self by what is strange and unfamiliar, nor to claim that strangeness is by definition good, nor that the own and the self have nothing positive to contribute. But in the normal course of things, the self still assumes the dominant position while the stranger is the object to which attention and action are directed. When this relationship is reversed and the self opens itself to the possibility of change, enrichment and expansion of the self become possible.

The *other* and *strangeness* can therefore be understood as opportunities and be appreciated as generators of expansion. But is the “excess” inherent in the other thereby exhausted? There is indeed more to expect – more than recognising ourselves in the other, than opening ourselves to the other, than respecting and welcoming the other, than finding a therapy for strangeness, than understanding ourselves and others better, or developing a grammar for living together – however important these may be. The final destination of liberation and expansion is not understanding, but change. And the natural starting point of this change is the self. To

paraphrase the well-known dictum of Marx: the challenge is not merely to understand the other (and the world), but to change the self through the other.

Keywords: enrichment of identity; estrangement; otherness; selfhood; strangeness; strangers; the other; the self; xenophobia

1. Inleiding

Hierdie artikel vorm deel van 'n meer omvattende navorsingsprojek wat deur die Stellenbosse Instituut vir Gevorderde Navorsing (STIAS) as een van sy hoofemas ondersoek word, naamlik “Being Human Today”:

Hierdie tema ondersoek twee verwante vrae: Wat beteken dit om mens te wees? En: Wat is die aard van die wêreld waarin ons streef om mens te wees?

Om met die tweede te begin: Wat is die kenmerke van die omgewing waarin individue en gemeenskappe hul in die eerste helfte van die 21ste eeu bevind? Dit word onderskeidelik beskryf as die tegnologiese eeu, as 'n geglobaliseerde wêreld, as 'n netwerkgemeenskap of as postmodern. Elk van hierdie tiperings dui op 'n belangrike aspek, maar dek kwalik die geheel. Miskien is die mees opvallende kenmerk die groeiende gewaarwording van die kompleksiteit van ons wêreld en die besef dat ontwikkelinge op die sosiale, ekonomiese, politieke, tegnologiese en ander terreine op mekaar inspeel en mekaar beïnvloed. Die beperkte, dikwels eensydige en oorvereenvoudigde modelle van die samelewing en ons gefragmenteerde begrip van die wetenskap en van die planeet hou potensieel vernietigende gevolge in vir die wêreld, maar ook vir ons menswees. Ons omstandighede dwing ons om die fisiese en biologiese werklikheid verder te ondersoek.

In die proses moet ons egter ook oor die eerste vraag besin, naamlik wat ons menswees behels. Dit lei onvermydelik na verdere vrae, soos hoe die verstaan van ons bestaan beïnvloed word deur hierdie kontekstuele faktore en watter soort gemeenskap (of gemeenskappe) besig is om deur hierdie interaksie tot stand te kom. (Eie vertaling)¹

Die uiteensetting hier bo beskryf 'n uiters omvattende ondersoekgebied wat insette vanuit verskillende invalshoeke en vanuit verskillende dissiplines verg (vgl. De Gruchy 2010 as voorbeeld). Hierdie artikel wil slegs op een onderafdeling fokus, naamlik op wat Smit (2017) die soeke na 'n “grammatika vir ons lewe met mekaar” noem. Meer spesifiek word die aandag gevestig op die rol wat die *vreemde* en *vreemdheid* as sodanig in ons omgang met ander speel en op die vraag watter implikasies dit vir die verstaan van onself en vir ons lewe met mekaar inhou.

Die lewe met ander vorm die basis van wat ons die “menslike samelewing” noem en wat naas die mens se verhouding met die natuur die totaliteit van ons bestaan omvat. As die ander boonop as “vreemd” ervaar word, kom bykomende oorwegings in die spel wat nie alleen die saamleef met mekaar kompliseer nie, maar in ekstreme gevalle die moontlikheid van saambestaan as sodanig bedreig. Die menslike geskiedenis lewer hiervan – naas hoogtepunte

en uitsonderlike prestasies – ook tragiese getuienis van die herhaalde voorkoms van konflik, vreemdelinghaat, oorlog en vernietiging (Benjamin 1991:697–8). Die verstaan van en die omgang met die vreemde is daarom nie slegs van “akademiese” belang nie, maar is een van die groot eksistensiële uitdagings van ons tyd.

Die literatuur oor die ander en die vreemde² is haas oewerloos.³ Dit is werklik ’n vraag of daar nog iets nuuts oor die onderwerp gesê kan word. Hierdie bydrae gee nie voor om ’n geheelloosig te bied nie. Die fokus is op die aard van die interaksie tussen die self en die ander. Daarby is die spesifieke vraag: Wat is die hermeneutiese potensiaal van die ander en die vreemde in hierdie proses? Sou dit moontlik wees om aan vreemdheid as ’n geleentheid dink? Om hierdie gedagtegang verder te volg, is dit nodig om die *rigting* waarin die interaksie normaalweg plaasvind, die magsverhouding wat die interaksie kenmerk en die aanspraak van die ander op die self⁴ van nader te bekyk.

In wat volg, word eers ’n ontleding gegee van hoe die interaksie met die ander/vreemde in ’n verskeidenheid van benaderings voorgestel word waarby laasgenoemde gewoonlik as “objek” figureer. Daarna word die fokus omgekeer. Wat gebeur as die subjek objek word? Wat is die effek van die vreemde en van vreemdheid op die self? Op basis van enkele gevolgtrekkings word ten slotte die buitelyne van ’n moontlike alternatiewe benadering geskets.

2. Voorstellings van die interaksie tussen die self en die ander/vreemde

Soos reeds in die inleiding aangedui is, hang die “meer menslike” samelewing waarna in die na-1994 Suid-Afrikaanse konteks gestreef word – of dit in terme van ubuntu, sosiale kohesie, inklusiewe demokrasie, of ’n vrye bestel beskryf word – af van die aard van die verhoudinge tussen mense. Meer spesifiek, of hierdie interaksies as positief, ondersteunend, bemagtigend en bevrydend ervaar word.

Die grondstruktuur van die matriks waarom dit hier gaan, word gevorm deur die verhouding met die ander. Die beginpunt hiervan is die selfgewaarwording van die enkeling of groep. Die bewussyn van ’n “ek” of “ons” kom in die eerste plek tot stand deurdat afstand geneem word van die “nie-ek” of die “nie-ons”. Sonder die bewussyn van ’n “ander” is daar nie ’n “ek” nie.

Die gevolg van hierdie wyse van bewussynsvorming is dat die “nie-ek” van meet af die potensiaal het om negatiewe assosiasies aan te trek. Hierdie tendens strek oor ’n hele spektrum vanaf die blote “neutrale” onderskeiding van ander tot die ervaring van die ander as vreemd, as ’n bedreiging en self as ’n monster (Kearney 2003)⁵. “Anders”, “vreemd” en “vyand” verteenwoordig slegs graadverskille wat in die verlengde van mekaar lê.

Hierdie denkwyse geld nie slegs die enkeling nie – ook groter entiteite soos volke en selfs hele “beskawings” toon dieselfde tendens. In sy meesterlike boek *Orientalism* toon Edward Said aan hoedat vanaf die 18de eeu ’n “houding” teenoor die Ooste ontwikkel het wat feitlik alle fasette van die Europese samelewing en denke deurdrenk het. Hierdie houding het ten diepste berus op die ervaring van vreemdheid – die “Orient” was vir die Europa van die tyd “one of its deepest and most recurring images of the Other” (Said 1991:1).

Verder is dit belangrik om daarop te let dat die denke in hierdie proses konstant in een rigting vloei – vanaf die subjek na dit wat deur hierdie subjek as vreemd ervaar word. “Vreemd” is vreemd in verhouding tot die kennende/ervarende subjek. Die fokus is op wie en wat die vreemdeling is, hoe die vreemdeling verstaan moet word en hoe met vreemdeling omgegaan behoort te word. Soos in die geval van diversiteit (hetsy van kultuur, ras, gender of funksie) word die verskynsel *self* inherent as problematies (of ten minste as potensieel problematies) ervaar (vgl. Lategan 1999). Dit is iets ongemaklik, selfs bedreigend en moet daarom op een of ander wyse geneutraliseer of onskadelik gemaak word. Die subjek-gedomineerdheid van die diskoers oor die vreemde is een van sy opvallende (maar tegelyk ook onderskatte) dimensies.

Hierdie denkwyse lei dikwels tot pogings om die vreemde op meer of minder aggressiewe wyse te *ontvreem* – deur anneksasie, assimilasie, reiniging, neutralisering, sanering, transformasie, bekering, gelykskakeling, “heropleiding”, inkorporering, onderwerping, verslawing – of selfs vernietiging. Die vreemde is die “instansie” wat veronderstel is om hierdie handelinge te ondergaan – gewilliglik of in verset, wat dan dwang of selfs geweld nodig mag maak. Die gerigtheid bly op die vreemde as die “dier” wat getem, die “duiwel” wat besweer moet word.

Maar wat sou gebeur as ons die blikrigting verander en die omgekeerde vraag vra: Wat gebeur met die vreemde se *teenparty* in hierdie proses? Hoe raak dit die *subjek* van wie hierdie poging tot vermindering of uitskakeling van vreemdheid in die eerste plek uitgaan?

Tog bly die oorheersende patroon een waar die aandag van die self op die vreemde gerig word wat dan die “ontvanger” van die handeling word. Die self bly in beheer en funksioneer as maatstaf van beoordeling. Hierdie patroon blyk duidelik as ons ’n aantal voorbeelde uit ’n verskeidenheid van vakgebiede van nader bekyk⁶.

2.1 Antropologiese en etnografiese perspektiewe

Die wetenskap wat hom by uitstek met die vreemde in die vorm van vreemde kulture en vreemde volkere bemoei, is die etnografie. Todorov (1982) het aan die hand van die groot “ontdekkingsreise” van die 15de eeu vier ontmoetingstipes met die onbekende onderskei.

Die eerste word geïllustreer deur Columbus self, wat Amerika nie soseer ontdek nie as *vind*. Op grond van sy geloof in die Bybel reis hy wes om die Christendom na Indië te bring en die nuwe wêreld vir die Spaanse koningspaar te verower. Hy vind nie soseer die onbekende nie, maar die bekende – in ooreenstemming met sy verwagtinge. In plaas daarvan om inheemse tale te leer, neem hy ’n paar inwoners na Europa sodat “hulle kan leer praat”. Columbus ontdek *Europa* in Amerika – die vreemde is my gelyke en is net tydelik vreemd (Sundermeier 1996:21).

By Las Casas vind ’n verskuiwing plaas. Ook hy gaan van die gelykheid van alle mense uit, maar wil dit verder voer. Die menswaardigheid van die Indiane moet ernstig opgeneem en teen die onreg van die Spaanse oorwinnaar beskerm word. Die inwoners moet in terme van hulle eie kultuur verstaan word. As die twee partye nie mekaar se tale ken nie, sal die een steeds ’n barbaar vir die ander bly. Die vreemde word – weliswaar as gelyke – in haar andersheid waargeneem.

Die teenposisie gaan uit van die *ongelykheid* van mense. Die andersheid van die vreemde staan in die middelpunt, wat uiteindelik (en onvermydelik) tot geringskating en veragting lei. In sy ergste vorm word die Indiane as wesens beskrywe wat net met diere vergelyk kan word.

Ook die vierde model neem die andersheid van die vreemde as uitgangspunt, maar omskep dit dan in 'n utopiese ideaal. Die Indiane word geïdealiseer as die voorbeeld waarna alle mense behoort te strewe. Die gevolg is tweeledig: vir sommige beteken dit die volledige (of ten minste gedeeltelike) identifisering met die ander, vir ander 'n verdere motivering om die inheemse bevolking te onderwerp (Sundermeier 1996:23).

Ten spyte van diepgaande onderlinge verskille het hierdie benaderings één gemeenskaplike kenmerk, naamlik die asimmetrie in die verhouding met die vreemde. Die inisiatief, konseptualisering en handeling gaan uit nie van die vreemde nie, maar van die subjek in terme waarvan die vreemde as vreemd ervaar word. Hoewel daar by iemand soos Las Casas wel 'n waardering vir die eie van die vreemde is, is die dominante in die verhouding steeds die subjek self. Die gevolg van hierdie benadering word raak deur Sundermeier beskryf: die vreemde word nie as vreemde raakgesien nie. Wat die Europeër van die 15de eeu wel sien as hy na die nuwe wêreld kyk, is 'n spieëlbeeld van homself – 'n spieëlbeeld wat óf die beeld van homself bevestig óf sy selfbeeld weerspreek. Die gevolg is 'n etiese grondstruktuur met funeste gevolge: assimilasië of onderwerping – wat selfs vernietiging kan insluit.

Vir 'n lang tyd het hierdie denkraamwerk die etnologie en antropologie oorheers. Dit was eers Malinowski wat in die vroeë 20ste eeu hierin 'n verandering gebring het met die bekendstelling van sy “kaalvoetmetode” en sy “deelnemende waarneming”. Die vreemde staan nou in die middelpunt van belangstelling. Deur die inheemse taal te leer en persoonlik deel te neem aan die gewone lewe van die gemeenskap word gepoog om die wêreld deur die oë van die ander waar te neem en te beleef.

Maar wie en waartoe dien hierdie nuwe benadering? Steeds word die vreemde nie ter wille van die vreemde self waargeneem nie. Volgens Sundermeier is die grootse wenner die etnografie as wetenskaplike bedryf wat hierdie insigte gebruik om sy eie metodiek en werkswyse te vestig – hetsy om met behulp van die sosiologiese insigte van Durkheim die sosiale funksie van elke rite te ondersoek, of om via die strukturalisme met Lévi-Strauss die universele kode van sosiale strukture te konstrueer. Maar hierdeur word die afstand van die vreemde as vreemde net groter. Weliswaar openbaar die sosiale antropologie groter sensitiwiteit vir die rol van die navorser en dié se invloed op die resultate wat met wetenskaplike ondersoek behaal word. Maar ook hier word die ompad via die vreemde uiteindelik 'n weg tot sigself (Sundermeier 1996:29).

2.2 Kuns- en kunshistoriese perspektiewe

Kan kuns en kunsgeskiedenis ons verder help? Kunstenaars is immers die seismografe van hul tyd wat lank vooruit verskuiwinge aanvoel en in hul werk hiervan blyke gee. Veral die vreemde word met ander oë waargeneem en op ongewone wyse vergestalt. Groot kuns is daarom dikwels deur tydgenote van die kunstenaar aanvanklik as ongewoon en as vreemd ervaar, wat dan eers in die loop van tyd “genormaliseer” raak.

Die kunsgeskiedenis sedert die 15de eeu volg in breë trekke die algemene Europese gefassineerdheid met die “nuwe wêreld”. Ook hier word die inheemse inwoners van Amerika

en hul gebruike nie uit eie reg waargeneem nie, maar steeds in terme van die Europese skoonheidsideaal uitgebeeld. Hierdie houding duur tot in die vroeë 20ste eeu. 'n Opvallende voorbeeld is Gauguin wat Parys in 1890 verlaat op sy eerste besoek aan Tahiti met die uitdruklike doel om van alles wat kunsmatig en konvensioneel is, te ontsnap (Mathews 2001:157–67). Soos Malinowski later sou doen, leer hy die inheemse taal aan en skakel volledig by die plaaslike leefwyse in. Sy skilderstyl verander wel, maar sy eintlike gehoor bly steeds die kunskringe van Parys vir wie hy eintlik skilder. Soos Sundermeier (2001:41) dit frappant stel: “Der europäische Künstler geht zwar aus seinem Lande, aber er geht nicht aus sich heraus” (“Die Europese kunstenaar verlaat wel sy land, maar nie homself nie”). Ook Picasso en van sy tydgenote, soos Vlaminck en Derain aan die begin van die 20ste eeu, laat hulle deur vreemde kulture en wêrelde inspireer sonder om hierdie vreemde hul eie te maak. Picasso is sterk beïnvloed deur voorbeelde van Afrika-kuns, veral die maskers wat hy in die destydse Musée d’Ethnographie ontdek het en die direkte aanleiding was vir sy skildery *Les Femmes d’Alger* (Leighton 1990:625). Hoewel hy dit later probeer ontken het (“L’art nègre? Connais pas!” (“Afrika-kuns? Ken ek nie!”)) – vgl. Howlett 1951:85), is die invloed onmiskenbaar. Dis die “primitiewe” van Afrika wat hom aantrek en hom in staat stel om deur sy kuns kritiek te lewer op dit wat hy as die Europese dekadensie van sy tyd ervaar. Nogtans bly sy kykerspubliek en sy intellektuele dampkring Europa – des te meer ironies omdat sy ingesteldheid basies antikoloniaal was en hy sy werk as 'n protes teen die vergrype van België en Frankryk in Afrika bedoel het (Leighton 1990:626).

2.3 Teologiese perspektiewe

In die lig van die feit dat die vreemde 'n prominente tema in die meeste godsdienste is en naasteliefde as 'n etiese ideaal voorgehou word, kan met reg verwag word dat hier belangrike algemene aanwysings vir ons tema gevind kan word. Die drie "godsdienste van die boek" (Judaïsme, Christendom en Islam) lê inderdaad groot klem op die verpligting van gasvryheid en die regverdige behandeling van vreemdelinge, van barmhartigheid teenoor almal en van ongekwalifiseerde naasteliefde. Die beskerming van en ontferming oor "die vreemdeling in jou poorte" is 'n deurlopende tema. Hierdie vreemdeling word selfs in die dekalooë eksplisiet ingesluit in die sabbatsgebod (Eksodus 20:10). In Islam is die betoon van gasvryheid en respek teenoor die vreemde eweneens van die grootste belang. Dit is sowel 'n reg as 'n godgegewe plig waarvoor uitgebreide voorskrifte in die Koran gegee word, onder andere deur na die voorbeeld van Abraham se optrede teenoor sy gaste te verwys (Koran 51:24–27).

Nogtans gaan dit in hierdie etiese voorskrifte nie om die vreemde as vreemde of om die verandering wat dit vir die selfverstaan van die gelowige mag meebring nie. Die vreemde verstuur nie die grens van die geloofsgemeenskap nie – trouens, die doel is eerder die *insluiting* van die vreemde *in* die geloofsgemeenskap. Ten spyte van onderlinge verskille is die grondhouding dié van die sendeling. Die ander is per definisie iemand wat van die geloofsgemeenskap *uitgesluit* is, wat *buite* die kring staan. (Ons laat vir die oomblik die verskille binne die eie geloofsgroep buite rekening.) Daarom is die ander die een wat tot en in die reeds-bestaande geloofsgemeenskap bekeer, verander, beskaaf, ingesluit, of geïntegreer moet word. Die ander is die een by wie daar iets ontbreek, die een wie se denke en gedrag verander moet word. Hierdie veranderingsproses kan brutaal of uiters verfynd verloop – van gedwonge bekering of doop tot die mees subtiele oorreding wat met die gewillige medewerking van die bekeerling self geskied. Die magsverhouding bly daarby asimmetries. Die oortuigings van die missionêr en die missionêr self is nie op die spel nie⁷ – dié van die objek van bekering wel. Daarby maak dit weinig saak met watter motiewe of in watter

gesindheid die interaksie met die ander plaasvind, watter heroïese opoffering, watter selfverloënde toewyding, watter bewonderenswaardige integriteit en opregtheid van hart ook al ter sprake mag wees. Die gerigtheid bly steeds dieselfde en die veronderstelde resultaat (die bekering van die ander) onveranderd.

2.4 Filosofiese perspektiewe

Van alle dissiplines het die filosofie hom op die mees intense wyse met die tema van die “ander” bemoei. Die gefassineerdheid met die ander gaan vër terug in die geskiedenis van die filosofie. Reeds in sy *Simposium* (191 e.v.) bespreek Plato die mens se diepe hunkering na die ander. Die mens was oorspronklik androgeen – man en vrou ineen. Maar om die mens se groeiende mag te stuit, skei die gode die mens in man en vrou. Hierdie skeiding is die oorsprong van die mens se verlange na en uitreik na die ander – nie net na die ander as persoon nie, maar na alles wat goed en mooi en wys is. “Alle strewe van die mens na kennis kan ten diepste teruggevoer word na hierdie verlange na die verlore volmaaktheid van die mens.” (Ons kom later weer terug na die tema van onvoltooidheid.)

Met hierdie gedagte van ’n oerverlange word die tema van die mens se verhouding tot die ander reeds van meet af aan die orde gestel – ’n verhouding wat in die loop van die geskiedenis telkens nuut bedink en verskillend geïnterpreteer is. Tog was die blikrigting reeds vasgelê en die wissels van die begin af só gestel dat dit – soos Sundermeier (1996:53–4) aandui – op drie basiese modelle vir die verhouding met die ander uitloop. Die eerste berus op die ontdekking van die self in die ander. Die ander dien as spieël vir selfherkenning en selfbevestiging. Die tweede model fokus nie soseer op die self nie, maar op eendersheid – op dit wat ek met die ander gemeen het. Hierdie soeke na die gemeenskaplike vorm die basis van die strewe na harmonie, na konsensus, na vrede. Die derde model het ’n omgekeerde, “realistiese” uitgangspunt: die verskille met die ander word nie ontken of verdoesel nie, maar moet oorbrug word. Die strewe is nie soseer om die ander te verstaan of versoening te bewerkstellig nie, maar om gepaste maniere te vind om konstruktief met die verskille om te gaan.

Wat vir ons doel van groot belang is, is dat al drie hierdie benaderings poog om die vreemdheid van die ander op een of ander wyse te versag, buite werking te stel of selfs uit te skakel. Selfs in die derde model, waar die werklikheid van verskille erken word, is die strewe nogtans om dit te oorbrug, te bemiddel. “Die Gegensätze sollen durch das Tun des Guten überwinden, das Schlechte, Fremde und Häßliche in der gemeinsame Anstrengung abgelegt und ausgeschaltet werden” (Sundermeier 1996:54).

Verloop die denke oor die ander anders in die latere geskiedenis van die filosofie? Hoe word die interaksie tussen self en die ander hier verstaan? Op taamlik eklektiese wyse kyk ons na slegs vier denkers: Hegel, Husserl, Buber en Levinas.

Hegel se bekende dialektiese benadering wat hy op ’n groot verskeidenheid van terreine (en met name die geskiedenis) van toepassing gemaak het, het sy oorsprong in sy “fenomenologie van die gees”, waarin hy tot die kern van die menslike bewussyn probeer deurdring. Vir hom word hierdie selfbewussyn gekenmerk deur beide selfstandigheid en onselfstandigheid, wat op hul beurt weer die moontlikheid skep vir heerskappy en onderwerping. Die mens kan nie alleen tot die waarheid deurdring nie – daarvoor is die ander nodig. Maar hierdie wederkerige afhanklikheid veronderstel ’n spanningsverhouding wat

alleen deur stryd besleg kan word. Stryd moet dus nie vermy of afgewater word nie – dit laat ons juis skerper die kontoere van die waarheid sien. Belangrik vir ons tema is dat Hegel wel erns maak met die wisselwerking wat tussen die self en die ander plaasvind.

Husserl volg die fenomenologiese denkrigting verder, maar ontwikkel 'n veel kompleksere verstaan van die ander. Hierby neem hy nie die geskiedenis as verwysingspunt nie, maar wil hy deur die oppervlak van verskynsels breek om tot die “suiwere ek” deur te dring. Met sy besonder fyn-ontwikkelde tegniek van waarneming en “invoeling” soek hy na hierdie kern wat van alle vreemdheid bevry is. Die belangrike is egter dat hierdie proses in die teenwoordigheid van die vreemde plaasvind. Hy verduidelik dat hy as eerste stap daarna streef om die “Mir-Eigene” (die outentieke eie) duidelik af te grens van die vreemde. Hy soek doelbewus na die “Nicht-Fremdes” (nievreemdes) deur sy eie ervaringshorison van al wat vreemd is te bevry. Die selfontdekking kan alleen via die vreemde geskied, maar in hierdie proses word die vreemde terselfdertyd toeganklik gemaak deur na (transendentale) punte van ooreenstemming te soek. Die belangrike punt is dat die self hierby beide as die uitgangspunt en as die maatstaf funksioneer waaraan die vreemde gemeet en beoordeel word. Soos Waldenfels (1989:53) daarop wys, geld die self steeds as “Vorlage, als Original für das Fremde”. Die vreemde is hanteerbaar alleen in soverre dit vanuit die self benader en in terme van elemente van gemeenskaplikheid beoordeel word. Die vreemdheid van die vreemde word sodoende geneutraliseer. Meer nog: die verhouding met die ander veronderstel geen dinamiese, lewende interaksie nie. Dit is bloot die steriele markering van die grense van die self, van dit wat buite die self lê.

Kan Martin Buber, die groot eksponent van die ek-jy-verhouding en die gevierde kampvegter vir die “dialogiese beginsel”, ons verder help? Vir Buber is die verhouding met die ander beslis dinamies, maar die groot verskuiwing in sy denke is dat die self nie langer die bepalende subjek is wat 'n dominante posisie teenoor die ander inneem nie. Die self bestaan nie op sy eie nie, maar die self wórd deur die ander, bestaan slegs by die grasia van die ander.⁸ Die ander is konstituerend vir die self en vir menswees *überhaupt*.

Hoewel Buber die ongelykheid in die verhouding tussen die self en die ander fundamenteel deurbreek, duik daar 'n ander probleem op. Die ander word weliswaar nie deur die self oorrompel nie en is juis as teenpool noodsaaklik om die ek-jy-verhouding te laat slaag. Maar die vreemdheid van die ander word in die proses van sy vreemdheid ontnem. As konstituerende element van die self is dit inherent deel van die self en daarom nie langer vreemd nie. Het ons so die voordeel wat vreemdheid kan bring, verloor?

By Levinas kom daar 'n fundamentele verskuiwing. Dit is die uitvloeisel van sy lewenslange pelgrimstog om die aard van die aangesig-tot-aangesig-ontmoeting met die ander te verstaan, asook die etiese verantwoordelikheid wat hierdie ontmoeting ten opsigte van die ander meebring. Gevolglik ontwikkel hy 'n heel ander siening van die magsverhouding tussen die self en die ander wat Levinas se denke in nuwe bane gelei lei. Die resultaat is 'n “hermeneutics of lived experience in the world” (Bergo 2015).⁹¹

Veral drie faktore (wat ten nouste met mekaar saamhang) dra tot hierdie verskuiwing by. Eerstens vind daar wat genoem kan word 'n “desentring” van die self plaas. Die self vorm nie langer die middelpunt nie, is nie die meester van die bewussyn nie, is nie meer die dominante vennoot in die verhouding met die ander nie, funksioneer nie as vanselfsprekende maatstaf waaraan die ander gemeet word nie, is nie die een wat deur die ander in haar

selfverstaan bevestig moet word nie, en is nie die party wat voordeel uit die interaksie trek nie. Tweedens word die perspektief omgekeer: die blikrigting is nie meer van die self na die ander nie, maar van die ander na die self. Die ander is nie langer die “objek” wat verstaan, gehanteer, desnoods besweer moet word nie. Die fokus op die self is nie in die sin van die behoeftes van die self wat bevredig moet word nie, maar in die sin van die aanspraak wat die ander op die self maak. Dit is in die aangesig-tot-aangesig-ontmoeting dat hierdie aanspraak vir die eerste keer sigbaar word, wat duidelik maak dat die self ’n (etiese) verantwoordelikheid ten opsigte van die ander het. Dertens word die self deur die ontmoeting met die ander vrygestel. Hierdie bevryding is in die eerste plek ’n bevryding van die beperkinge van die self en van die subjek-objek-tweedeling. Dit is terselfdertyd ’n bevryding om nuwe bane te betree, om op reis te gaan, om die vreemde te verken. “Levinas will unterwegs sein, wie Odysseus” (Sundermeier 1996:63).

Maar – en dit is die groot verskil met Odysseus en ook met Nietzsche en sy “Verlangen nach Wanderschaft, Fremde, Entfremdung, Erkältung, Ernüchterung, Vereisung” (2013 [1886]:vii-viii), of selfs Hansie Slim, wat maar alte gou weer wil terughardloop na die huis – die reis in die vreemde is nie bedoel as ’n blote ompad om uiteindelik weer terug te keer na die bekende nie. Die gerigtheid op die ander, op die vreemde en op die ongekende is ’n permanente ingesteldheid van openheid vir ander moontlikhede en van openheid na die toekoms. Vir Ricoeur (1992:318) neem hierdie openheid feitlik ontologiese status aan – iets wat Atkins (2017) as ’n “primordial openness” beskryf.

Nie alleen word die blikrigting omgekeer nie; nie slegs het die magverhouding verskuif nie, maar die inisiatief het ook van hande verwissel. Dit is nie meer die self wat die inisieerder van denke en handeling is, gerig op die vreemde as *Gegenüber* en as die (sekondêre) ontvanger van hierdie handeling nie. Dit is eerder die ander wat as vreemde ’n respons van die self as sekondêre stap ontlok. Dit is die aangesig-tot-aangesig-konfrontasie met die ander wat tot aksie lei, wat die eerste stap in die rigting van verandering moontlik maak.

Levinas se idees het nie oral byval gevind nie en vir baie bly hy ’n omstrede figuur.¹⁰ Nogtans bied sy aanslag belangrike vertrekpunte vir ’n moontlike alternatiewe benadering tot die vreemde, wat in die laaste gedeelte van die artikel verder bespreek sal word.

2.5 Kommunikasie-teoretiese perspektiewe

Hoewel sekere filosofiese vertrekpunte dus vrugbaar vir ons doel blyk te wees, gaan dit ook met bepaalde beperkinge gepaard. Dit geld veral (ironies genoeg) die filosofiese tradisie wat op die oog af die meeste te bied het wanneer dit oor die omgang met die ander en veral met die vreemde gaan, naamlik die hermeneutiek.¹¹

Hierdie benadering stel hom ten doel om die verstaansproses te ontleed, om toepaslike teoretiese raamwerke daarvoor te ontwerp en om praktiese riglyne te ontwikkel wat die proses van verstaan kan aanhelp en in goeie bane kan lei. Dit is daarom nie verbasend dat die hermeneutiese tradisie so wyd inslag gevind het nie – in die wetsuitleg, linguïstiek, letterkunde, teologie, kuns en geskiedenis, om slegs enkele te noem.

Om te *verstaan* is die sentrale punt waarom alles gaan. Dit is meer as blote kommunikasie of formele verklaring. Die basiese uitgangspunt is, soos Gadamer dit self omskryf, die aanname dat verstaan in wese op *herkenning* berus.¹² Daar is dus reeds iets gemeenskaplik by die ander

waarop gebou kan word – meer nog, die ideaal is dat die horison van die self met dié van die ander sal oorvleuel. Dit is hierdie “samesmelting van horisonne”¹³ wat vir Gadamer die einddoel is waarop die verstaansproses afstuur. Die andersheid van die ander en die vreemdheid van die vreemde moet idealiter uit die weg geruim word, opgelos word in die oorvleueling wat deur die hermeneutiese proses bewerkstellig word. Die *self*verstaan (*Selbstverständnis*) van die subjek bly die fokuspunt – nie die verstaan van die ander nie.

Hoewel Gadamer ander waardevolle insigte ontwikkel, soos vervlegtheid van verstaan en handeling in terme van hierdie verstaan, neig die strewe na die inmeekaarsmelt van horisonne na gelyk- of uitskakeling van die vreemde, wat nie vir ons doel bruikbaar is nie. Trouens: is die ideaal om die horison van die self met dié van die ander te laat oorvleuel en saamsmelt nie te veel gevra nie? Is “verstaan” in hierdie sin realisties haalbaar? Moet dit nie eerder vir ’n meer beskeie doelwit verruil word nie, naamlik dié van konsensus?

Niemand het die ideaal van konsensus so intensief nagestreef soos Habermas nie. Dit lê aan die wortel van sy *Theorie des kommunikativen Handelns* (1987) waarin hy sy idees oor rasonele optrede (“Händlungs-rationalität”) en sosiale rasionalisering (“gesellschaftliche Rationalisierung”) uiteensit. Aanleiding hiertoe was die studenteopstande van 1968 in Parys en daarna ook in ander Europese stede. Hierdie opstande was só ontwrigtend van aard en só disfunksioneel wat die kommunikasie tussen studente en owerhede betref (verlede jaar se studenteopstande in Suid-Afrika toon presies dieselfde kenmerke!) dat dit ’n ernstige vraag geword het of werklike begrip tussen die nuwe geslag van jongmense en die heersende owerhede regtig moontlik is. ’n Alternatiewe benadering was dringend nodig. Dis in hierdie omstandighede dat Habermas sy nuwe kommunikasiestrategie ontwikkel wat op volgehoue dialoog en rasonele argumentasie berus. Sy voorstelle het wye aanvaarding gevind, wat bewys hoe groot die behoefte aan ’n meer konstruktiewe hantering van sosiale konflik en van die spanning tussen ouer en jonger geslagte was. Dit het ongetwyfeld ’n nuwe stukrag verleen aan ’n demokratiese kultuur van ope gespek en van ’n klemverskuiwing in die rigting van oorreding deur oortuiging eerder as deur geweld.

Wat egter nie altyd so duidelik is nie, is dat Habermas se benadering dreig om belangrike aspekte van ons tema uit die gesigsveld te laat verdwyn. Sy strewe na konsensus kan alleen deur ’n proses van verenging aan die een kant en van gelykskakeling aan die ander kant bereik word.

Hy sien korrek in dat die ongelykheid in die magsverhoudinge tussen gespreksgenote suksesvolle kommunikasie kan belemmer en dat alle deelnemers gelyke kanse moet hê om gehoor te word. Maar hiervoor is dit nodig dat deelnemers hul vooraf verbind tot sekere spelreëls en dat daar genoeg oorvleueling tussen die “lewenswêrelde” (Habermas se “Lebenswelten”) van die gespreksgenote moet wees om dialoog en konsensus moontlik te maak. Wat die eerste betref, is dit in die praktyk selde moontlik om ongelyke magsverhoudinge heeltemal uit te skakel. Volgens Sundermeier (1996:88) kom ’n seminaarsessie aan die universiteit die naaste aan hierdie ideaal – maar dan sonder die teenwoordigheid van die professor, wat onmiddellik die magsverhouding sal versteur! Wat die tweede betref, is dit slegs ’n nou spektrum van lewenswêrelde wat rasonele oorreding as grondreël aanvaar. In die praktyk bly dit beperk tot ’n sekere vorm van (Westerse) demokrasie en sluit byvoorbeeld ’n “mitiese” lewenswêreld uit (vgl. Nyamnjoh 2017).

Die voorwaardes wat Habermas stel om die begeerde konsensus te bereik, impliseer dus 'n sekere vernouing van die modus van kommunikasie (rasionele dialoog) sowel as die gelykskakeling wat magsverhoudinge betref, wat hierdie benadering minder geskik maak vir die doel wat ons hier voor oë het.

2.6 Opvoedkundige perspektiewe

Die dominante rol van die self in die verhouding tot die ander blyk dus so vasgemessel te wees dat selfs in gevalle waar die interaksie met die vreemde doelbewus nagestreef word, die inisiatief, die evaluering en die strukturering van die gesprek steeds van die self uitgaan.

Dit is daarom verrassend dat uit 'n ander en onverwagte hoek, naamlik vanuit die opvoedkunde, daar wel nuwe perspektiewe na vore kom. Hoewel die opvoedingsproses ook hier eensydig kan verloop wanneer die opvoeder steeds die hef in die hand hou in 'n verhouding waar die leerder per definisie die ontvanger en ondergeskikte is, is die oorheersende einddoel 'n geslaagde *leer*proses. Anders as “bekeer” veronderstel “leer” tweerigtingverkeer wat dit in beginsel moontlik maak om die vloeiëriging van die interaksie om te keer.

Interessant genoeg is dit juis in godsdiensoonderrig in multireligieuse en multikulturele omstandighede dat 'n eenrigtingbenadering in die praktyk deur tweerigtingverkeer vervang word, eenvoudig omdat eersgenoemde geen kans op sukses het nie. Twee uitgangspunte is hier van belang. In die eerste plek word verskille tussen die eie en die ander godsdienste nie ontken of verdoes nie, en tweedens veronderstel dit 'n openheid om eie oortuigings in die lig van die interaksie in die spel te bring. “Bevor somit interreligiöses Lernen didaktisch modelliert werden kann, bedarf es einer Hermeneutik des Fremden, die grundlegend danach fragt, wie der oder das Fremde, Andere, Differente wahrgenommen und erschlossen werden kann” (Gärtner 2015:1). (“Voordat die inter-religieuse leerproses dus didakties gemodelleer kan word, is 'n hermeneutiek van die vreemde nodig wat fundamenteel gerig is op die vraag hoe die vreemde, die ander, diegene wat verskil waargeneem en ontsluit kan word.”)

Dit is teen die gangbare neiging van gelykskakeling en die versluiering van verskille in die interreligieuse gesprek in dat Sundermeier (1996:132–6) sy “Differenzhermeneutik” ontwikkel. Deur 'n soort “osmotiese uitwisseling” in die interaksie met die ander word dit moontlik om die eie identiteit te konstrueer in onderskeid van, maar ook in betrekking tot vreemde identiteite.

Die klem op die wisselwerking tussen die eie en die vreemde beteken verder dat die moontlikheid van *mislukte* kommunikasie en van *misverstaan* oop bly. Dit is slegs by 'n eenrigtingmodel, waar die inisiatief en beheer van die self uitgaan, dat 'n optimistiese verwagting van altyd geslaagde kommunikasie volgehou kan word. Bennett (2002:34–8) praat in hierdie verband van die weerstandspotensiaal wat in die omgang met die vreemde altyd aanwesig is. Verstaan is daarom 'n proses wat tyd verg en in opeenvolgende fases plaasvind (ontkenning, verdediging, onderbeklemtone, aanvaarding, aanpassing en integrering van verskille).

In hierdie verband gee Streib (2005:236–8) 'n interessante tipering van die verskillende style waarmee vreemdheid gehanteer kan word. Vir ons doel is veral die styl van belang waarin vreemdheid as weerstand en as uitdaging ervaar word. Vir Streib gaan dit hierby om die

“Mehrwert” (die “meerwaarde” of “toegevoegde waarde”) wat vreemdheid vir die eie identiteit inhou sonder dat die vreemdheid self opgehef word. Hierdie “wins” wat vreemdheid vir die self inhou, bevat die sleutel tot ’n alternatiewe benadering tot die ander en tot vreemdheid wat in die volgende gedeelte aan die orde kom.

3. Kontoere van ’n alternatiewe benadering

Die voorgaande bespreking maak duidelik hoe kompleks die omgang met die ander en die behandeling van die vreemdeling kan wees. Voorts word hierdie interaksies deur negatiewe assosiasies oorheers. Die ander en die vreemde bly in beginsel ’n “probleem” of ’n potensiele bedreiging wat dan op allerlei wyses versag of besweer moet word. Daarby bly die subjek die dominante rolspeler. Wanneer verder gevra word hoe interaksie met die ander en die vreemde kan bydra om ’n meer menslike samelewing tot stand te bring, word die uitdaging des te groter.

Maar is dit realisties om iets anders te verwag? Die subjek is tog per definisie die inisiatiefnemende instansie van wie die handeling uitgaan. Daarom ook die vloeiëriging van subjek na objek. Verder: die ander kom in die gesigsveld omdat daar reeds ’n subjek is wat die ander waarneem. Die “ander”, die “vreemde”, is anders en vreemd met betrekking tot die self, vanuit die perspektief en in terme van die ervaring van die self.

Is daar ’n ander aanloop moontlik? ’n Alternatief op die "standaardmodel" – wat dus eintlik kontra-intuïtief van aard sal wees?

Laat ons met hierdie doel in gedagte terugkeer na twee temas waarna reeds verwys is: Plato se hunkering na die verlore volmaaktheid van die mens en die etimologiese wortels van die term *vreemdeling*.

Wat die eerste betref: hoewel Plato spesifiek na die verlange tussen man en vrou verwys, is hierdie verlange ingebed in ’n wyer hunkering van ’n dieper omvang, naamlik die verlore volmaaktheid van die mens. Vandat die gode die skeiding tussen man en vrou deurgevoer het, word die "menslike toestand" gekenmerk deur die blywende besef van onvoltooidheid. Volgens Nyamnjoh (2015) het hierdie ervaring van onvoltooidheid belangrike implikasies vir ons omgang met ander.¹⁴ Dit beklemtoon nie alleen ons afhanklikheid van ander nie, maar maan ook tot beskeidenheid in dié sin dat ons nie alleenbepalend is vir wat met ons gebeur nie. Terselfdertyd help dit “conviviality” aan, dit wil sê die bereidheid om na ander uit te reik en konstruktiewe verhoudinge met ander aan te knoop. Hierdeur vind ’n eerste belangrike verskuiwing plaas in die rigting van die desentrering van die subjek, waarna ons straks terugkeer.

Tweedens is dit nuttig om die etimologiese wortels van die woord *vreemde* na te gaan. Hier moet ons egter versigtig wees, omdat die semantiek ons geleer het dat dit gevaarlik is om die betekenis van woorde uit hulle historiese ontwikkeling te probeer aflei. Dit is egter nie ons doel hier nie. Ons wil slegs die aandag vestig op ’n spoor wat wel aanwesig is in die oorspronklike stam, maar wat in die verdere ontwikkeling van die woord vervaag het. *Xenos* in Grieks het oorspronklik twee betekenisse: "gas" en "vreemdeling" (Liddell en Scott 1953:1189).¹⁵ Die gas is nie noodwendig onbekend nie, maar wel vreemd in dié sin dat hy of sy nie deel van die normale huishouding is nie. Nogtans word die gas verwelkom en word op die mees intieme wyse deel van die huisgesin. *Xenia* (“gasvriendskap”)¹⁶ en respek was ’n

heilige plig teenoor die vreemdeling wat immers 'n god in vermomming mag wees. Maar dit geld ook vir ander kulture. In Mali staan die hoofvertrek met 'n deur na die straat altyd gereed om die gas te ontvang terwyl die gesin die agterkwartiere bewoon. In die Vrystaat word verhale vertel waar die huisgesin hul ete moes ontbeer om dit vir (onverwagte) gaste aan te bied. Sodanige verwelkoming van en respek teenoor die gas en die vreemde staan in skrilte kontras met die negatiewe assosiasies wat die vreemde gewoonlik omring.

Hier vind ons reeds twee spore wat ons in die rigting van 'n alternatiewe benadering kan lei. Dit sal egter 'n meer omvattende voorstel verg om oortuigend te wees – 'n voorstel wat 'n aantal fasette insluit wat almal nou met mekaar saamhang. Dit is 'n taak wat vër buite die grense van hierdie voorlopige verkenning lê. Hier kan slegs in breë trekke enkele kontoere van so 'n benadering uitgestippel word. Die basiese boustone hiervoor het reeds in ons bespreking van Levinas na vore gekom, wat ons nou 'n stap verder kan neem.

Die eerste hiervan is 'n veranderde grondinstelling teenoor die ander en die vreemde. In die lig van die altyd aanwesige neiging om beide as negatief en bedreigend te ervaar, verg dit 'n doelbewuste besluit om op die positiewe van die ander te fokus. Dit gaan om veel meer as vriendelikheid en goedgunstige verdraagsaamheid, maar om die raaksien van die dikwels onderskatte *potensiaal* wat in die ander skuilgaan. Wandenfels (2004:322) maak in hierdie verband die baie belangrike opmerking dat ons hier met 'n "Überschuss", 'n oormaat, te make het wat die omgang met die vreemde voorafgaan en daarbo uitstyg.¹⁷ Maar dan moet ons onself vir hierdie groter waarde oopstel. Dit is juis die afskaling van die vreemde tot dit wat aan my bekend is of met my ooreenstem of die begeerte om die vreemde van alle vreemdheid te ontdoen wat die vreemde laat verstom en wat die potensiaal van die vreemde miskyk. Dit gaan hier om "einen Überschuss, der aller Fremdbetrachtung und Fremdbehandlung vorausgeht und über sie hinausgeht. Nicht nur die Reduktion von Fremdem auf Eigenes, auch der Versuch einer Synthese zwischen beiden gehört zu den Gewalttaten, die den Anspruch des Fremden zum Verstummen bringen". ('n oormaat, wat alle waarneming van en omgang met die vreemde voorafgaan en daarbo uitstyg. Nie slegs die afskaling van vreemde tot die eie maar ook die poging tot 'n sintese tussen beide behoort tot die dae van geweld wat die aanspraak van die vreemde tot swye bring.")¹⁸

Hier bo is na 'n uitspraak van Streib verwys waarin hy op soortgelyke wyse skryf oor die "meerwaarde" of "toegevoegde waarde" wat vreemdheid vir die eie identiteit inhou. Beide Wandenfels en Streib se benaderings impliseer dat met ander oë na die vreemde gekyk word – nie in die eerste plek as 'n probleem wat gehanteer of 'n bedreiging wat afgeweer moet word nie, maar as 'n potensiele bron van verryking, verruiming en vernuwing.

Darby moet steeds onthou word dat die meerwaarde van die vreemde tot sy volle reg kan kom alleen as die *integriteit* van die vreemde onaangetas bly.¹⁹ Anders gestel: die vreemde moet in sy of haar volle vreemdheid tegemoet gegaan word, nie in afgewaterde, gesaneerde, of gebruikersvriendelike vorm nie. Dit beteken dat dit nie alleen om andersheid as sodanig gaan nie, maar dat by geleentheid die andersheid in sy volle omvang, in al sy rouheid, in sy ontstellende en skokkende werklikheid, in spel kom. Die eie verstaan van die werklikheid en gesosialiseerde stereotipes is soms so vasgegroeï dat meer as gewone maatreëls nodig is om hulle los te woel. Dit is waarom Führung (1996:115) soveel klem op die "irriterende potensiaal" van vreemdheid lê, omdat dit as "Auslöser für Herausforderungen" ("ontknoper van uitdagings") kan dien. In dieselfde gees pleit Kristeva dat ons die vreemde as katalisator sal waardeer. Daarom is sy 'n kampvegter vir die "disruptive and transformative powers of

semiotic 'otherness'" (Kearney 1994:337). En Kearney self verwys na die "limit-experiences" wat ons in die teenwoordigheid van "strangers, gods and monsters" ervaar. "They subvert our established categories and challenge us to think again" (2003:3).

Die ope ontmoeting met die vreemde impliseer dus ook die bereidwilligheid om die veilige nes te verlaat. Soos hier bo in die bespreking van Levinas geblyk het, verg dit 'n *Wanderlust* sonder dat die uiteindelijke bestemming vooraf heimlik afgespreek is. Dit is die radikale soeke na "Entfremdung, Erkältung, Ernüchterung" waarna Nietzsche verwys (2013 [1886]:viii) en wat 'n permanente ingesteldheid van openheid vir ander moontlikhede impliseer.

Die radikale openheid waarvan hier sprake is, het verreikende gevolge. Dit beteken dat die binêre raamwerk van 'n ek-jy-verhouding deurbreek word as 'n te enge inperking van 'n veel meer komplekse matriks van verhoudinge. Hoe belangrik die enkelvoudige relasie tussen enkelinge ook mag wees, is dit slegs deel van 'n veelvoudige net van verhoudinge. Die positiewe aanvaarding van kompleksiteit laat nie alleen beter reg geskied aan die werklikheid waarin ons ons bevind nie, maar stel ons ook vry om 'n groter verskeidenheid van alternatiewe moontlikhede te oorweeg. In hierdie verband pleit Kearney (2002:7) vir 'n kritiese hermeneutiek van die vreemde wat verby binêre teenstellings beweeg en wat van 'n meer komplekse verstaan van menseverhoudinge uitgaan "to expose the other in the alien and the alien in the other".

Die aanvaarding van die realiteit van kompleksiteit beteken terselfdertyd dat 'n onomkeerbare desentrering²⁰ van die self plaasgevind het, waarna reeds hier bo in ons bespreking van Levinas verwys is. In 'n komplekse matriks kan een node per definisie nie die middelpunt van die geheel wees nie. Hierdie desentrering ondergrawe alle vorme van oorheersing wat die self in konvensionele verhoudinge tot dusver uitgeoefen het. Die gewaande mag van die mens oor die natuur word toenemend in modelle van volhoubare ontwikkeling bevraagteken. Insgelyks kan dit nie meer as vanselfsprekend aanvaar word dat die self die verhouding met die ander beheer nie. Ons het reeds gesien hoe in Levinas se denke dit die bewuswording van die ander is wat in die eerste plek die besef van verantwoordelikheid teenoor hierdie ander in die self wakker maak. Die self is nog in hierdie geval die inisiatiefnemende instansie. Maar wanneer die vreemde hierdie rol oorneem deur 'n aanspraak (Waldenfels), 'n appèl op die self te maak, het die rolle omgeruil. Die self is nou die "voorwerp" van die handeling, die "ontvanger" van die aksie wat van die ander uitgaan. Dit is die self wat verander word deur die interaksie met die vreemde, nie omgekeerd nie.

Alle aspekte van die verhouding tussen die self en die ander word dus deur hierdie ommekeer geraak. Omdat dit so teen die grein van konvensionele gedrag en van gangbare opvattings ingaan, verg dit 'n omvattende en volhoubare strategie om dit enduit deur te voer. So 'n strategie behels twee komponente: bevryding en verruiming.

Die eerste mikpunt is die bevryding van die self van die stereotipes waarin hy of sy gesosialiseer is en van die skynbaar aangebore vooroordele teenoor die ander. Bevryding van die self is die noodsaaklike voorwaarde voordat die bevryding van ander aangedurf kan word. En in hierdie opsig is die onmiddellike teenwoordigheid van die ander van deurslaggewende belang. Afstand van die ander is 'n sekere waarborg vir die instandhouding van stereotipes, terwyl dit *in die teenwoordigheid van die ander* moeilik volgehou kan word. Soos hier bo aangetoon is, is dit die rede waarom Levinas hom so doelgerig met die aard van die aangesig-tot-aangesig-ontmoeting bemoei en uiteindelik 'n "hermeneutics of lived experience" (Bergo

2915:1) ontwikkel. Eie ervaring het dit duidelik gemaak dat bevryding van stereotipes in die praktyk 'n besonder uitdagende taak is. Hier kan die ander, en in besonder die onmiddellike teenwoordigheid van die ander, 'n belangrike rol speel. Natuurlik kan kennis van die ander deur eie inisiatief opgedoen en wanbeelde in die lig hiervan reggestel word, maar niks is so oortuigend soos die weerspreking van die stereotipe deur die ander *in eie persoon* en *in teenwoordigheid van die ander* nie (Lategan 1998). Hierdie teenwoordigheid is nie 'n kitsoplossing wat die noodsaaklikheid van mediëring en interpretasie uitskakel nie – van dit wat Ricoeur (1992:1) die “primacy of reflective meditation over the immediate positioning of the subject” noem. Nogtans skakel dit tussenvlakke uit wat die bemiddelingsproses kan bemoeilik of ontspoor.

Bevryding van selfgesentreerdheid en van die enge grense van die eie perspektief is egter net die eerste stap. Dit baan die weg vir die tweede stap, naamlik vir die voortgaande verruiming van die self deur die ander. Hiervoor is die aanvaarding van die “radical openness of systems” (Chu e.a. 2003) nodig – in hierdie geval die “sisteem” van ons menslike bestaan. Dit baan op sy beurt die weg om die ingebore nuuskierigheid van die mens vrye teuels te gee. Meyer (2011:104) toon tereg aan dat hierdie nuuskierigheid 'n belangrike impuls is, terwyl Nietzsche praat van 'n “gevaarlike nuuskierigheid” na 'n onontdekte wêreld.²¹ Dit kan nie sonder 'n gesonde skeut van avontuurlustigheid gebeur nie – die bereidwilligheid om die veiligheid van eie tuiste te verlaat en doelbewus die *onbekende* tegemoet te tree.

Hierdie losmaak van die bekende en die oopstel vir ander ervarings en moontlikhede²² word 'n permanente ingesteldheid. Daarby kan die aanspraak wat die ander of vreemde op die self uitoefen, 'n verskeidenheid van vorme aanneem. Dit kan, soos by Levinas, 'n besef van verantwoordelikheid teenoor die ander wakker maak. Maar dit kan ook 'n ander perspektief op sake bied, 'n ander verstaan van die werklikheid, 'n ander manier van doen en optree. Die ander verteenwoordig 'n reservoir van nog-nie-geleefde ervarings, van nog-nie-gerealiseerde opsies, van nog-nie-beproefde strategieë.

Omdat hier iets voorgestel word wat kontraïntuïtief is, is dit nodig om sekere aspekte te beklemtoon ten einde misverstande te voorkom. Die ingesteldheid van openheid en die aanvaarding van die “radical openness of systems” beteken nie die uitwissing van alle grense nie. Daar kan immers van 'n sisteem sprake wees slegs as daar 'n grens of grense bestaan wat dit van ander sisteme onderskei. Wat wel waar is, is dat hierdie grense nie absoluut nie, maar “poreus” is, en ook in die loop van die sisteem se ontwikkeling kan verskuif.

Hierdie voorstel is dus nie 'n pleidooi vir die “opheffing van grense” in die konteks van 'n postmodernistiese diskoers nie. Om die self te verruim moet die ander *anders* bly, moet die “irreducible non-integration of alterity” (Ziarek 1995:28) gerespekteer word. Dis juis deur pogings om die vreemde te ontvreem, met die self te integreer, om op punte van ooreenstemming te konsentreer dat die potensiële bydrae van die vreemde verlore gaan.

Verder moet beklemtoon word dat nóg die self, nóg die ander of die onbekende inherent goed of sleg is. Wanneer die self uitgedaag word om die eie tuiste te verlaat, word nie geïmpliseer dat die eie verwerplik is of geen bydrae te lewer het nie. Ons het tog met Castells (1997) geleer dat “local identities” en “global realities” mekaar kan stimuleer. Dit is wanneer die self inwaarts keer en sy heil in isolasie soek dat die moontlikhede van verruiming afgesny word.

Net so min as wat die self geïdealiseer behoort te word, net so min is die ander of die vreemde altyd die verkieslike. Hoewel die ander soms ten onregte met ongunstige assosiasies verbind word, is die ander sekerlik ook wel tot die kwade in staat en kan as vyand teenoor my te staan kom teen wie ek my (met reg) verset. Die potensiaal van die vreemde is dus nie 'n ongekwalifiseerde bate nie.

Beteken dit dat ons op die ou end – alle vrome bedoelings ten spyt – weer na die self terugkeer in 'n nuwe variasie van narsisme, met 'n nuwe bevestiging van die selfgesentreerdheid van die self?

Dit is *noodsaaklik* om na die self terug te keer – nie ter wille van selfbevestiging nie, maar juis om seker te maak dat die selfgesentreerdheid effektief verander word. Dit is die self wat in die eerste instansie verander moet word. Maar waarna ons – via die omweg van die ander – terugkeer, is nie dieselfde “ek” nie. Dit is 'n ek wat gedesentreer is, wat nou die “ontvanger” van die handeling is en nie die dominante speler nie, wat nie op verdediging alleen ingestel is nie, maar op verryking en verruiming.

Die ander verteenwoordig daarom 'n ryke bron van moontlikhede. Deur die ander word ons lewe potensieel verdubbel en vertiendubbel, word ons uitgedaag op wyses waarby ons self nie sou uitgekóm het nie. So word die grense van ons bestaan steeds verder uitgeskuif.²³

4. Ten besluite

Tog bly die vraag: Het ons die “meerwaarde” van die ander al ten volle ontgin? Soos hier bo geblyk het, is verskeie fasette van die ander en die vreemde reeds verken, wat tot belangrike insigte gelei het²⁴ – deur ons eie gesig in die spieël van die ander te sien; deur onself in die ander te herken; deur onself in terme van “andersheid” te verstaan; deur die raaisel van die self en van die ander te ontrafel; deur tussen verskillende soorte van self en verskillende soorte van ander te onderskei; deur onself volledig oop te stel vir die ander; deur onself as die ander te aanvaar; deur die vreemde meer bekend en die bekende meer vreemd te maak; deur die vreemde te respekteer en te verwelkom; deur die ander as katalisator te waardeer; deur 'n terapie vir vreemdheid te vind; en deur 'n “grammatika van saamleef” te ontwikkel.

Maar het die impak van die vreemde op die self nie meer te bied nie? Het die bevryding en verruiming van die self deur die ander werklik tot sy reg gekóm? Dit kan nouliks die geval wees. Dit gaan immers om meer as *verstaan* – dit gaan uiteindelik om *verandering*. En – soos Epiktetus en sy medestoïsyne ons reeds geleer het – die beginpunt van alle verandering is onself. Om 'n kinkel aan Marx se bekende uitspraak te gee: die uitdaging is nie bloot om die ander (en die wêreld) te *verstaan* nie, maar om die self deur die ander te *verander*.

Bibliografie

Adam, H. en K. Moodley 2014. *Imagined liberation: xenophobia, citizenship and identity in South Africa, Germany and Canada* (STIAS Series). Stellenbosch: SunMedia.

- Atkins, K. 1995. Paul Ricoeur. www.iep.utm.edu/ricoeur (22 Maart 2017 geraadpleeg).
- Atterton, P. en M. Calarro (reds.). 2010. *The third wave of Levinas scholarship*. Albany: State University of New York Press.
- Being human today. <http://stias.ac.za/research/themes/being-human-today/> (8 April 2017 geraadpleeg).
- Benjamin, W. 1991. Über den Begriff der Geschichte. In Tiedemann (red.) 1991.
- Bennett, M. 2002. In the wake of September 11. In Leenen 2002.
- Buber, M. 1970. *I and thou*. Vertaal deur W. Kaufmann. New York: Charles Scribner's Sons.
- Calvin, J. 1997. *Sermons on Galatians*. Vertaal deur K. Childress. Edinburgh: Banner of Truth Trust.
- Castells, M. 1997. *The power of identity*. Oxford: Blackwell.
- Chu, D., R. Strand en R. Fjelland 2003. Theories of complexity. Common denominators of complex systems. *Complexity*, 8(3):19–30.
- De Gruchy, J.W. (red.). 2010. *The humanist imperative* (STIAS Series). Stellenbosch: SunMedia.
- Elsenbast, V., P. Schreiner en U. Sieg (reds.). 2005. *Handbuch interreligiöses Lernen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Führung, G. 1996. *Begegnung als Irritation. Ein erfahrungsgeliteter Ansatz in der entwicklungsbezogenen Didaktik*. Münster: Waxmann.
- Gadamer, H.-G. 1972. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. 3de, hersiene uitgawe. Tübingen: Mohr.
- Gärtner, C. 2015. *Hermeneutik des Fremden*. <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100078> (26 Maart 2017 geraadpleeg).
- Grünschloss, A. 1999. *Der eigene und der fremde Glauben. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum*. Tübingen: Mohr.
- Habermas, J. 1987. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Volume 2. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hand, S. 2009. *Levinas*. Londen: Routledge.
- Howlett, J. 1951. L'art nègre? Connais pas! *Présence Africaine*, 10/11:85–90.
- Kearney, R. 1994. *Modern movements in European philosophy*. 2de uitgawe. Manchester: Manchester University Press.

- . 2002. Strangers and others: From deconstruction to hermeneutics. *Critical Horizons*, 3(1):7–36.
- . 2003. *Strangers, gods and monsters. Interpreting otherness*. Londen: Routledge.
- Kitzberger, I. (red.). 1988. *The personal voice in biblical interpretation*. Londen: Routledge.
- Kristeva, J. 1991. *Strangers to ourselves*. Vertaal deur Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press.
- Lategan, B.C. 1998. Reading the letter to the Galatians from an apartheid and a post-apartheid perspective. In Kitzberger (red.) 1998.
- . 1999. Kulturelle Diversität als strategische Chance. In Rösen (red.) 1999.
- . 2014. “Ek is ...” Oor die problematiek van enkelvoudige en meervoudige identiteit. *LitNet Akademies*, 11(2):262–82.
- . 2015. “Incompleteness” and the quest for multiple identities in South Africa. *Africa Spectrum*, 50(3):81–107.
- Leenen, W.R. (red.). 2002. *Enhancing intercultural competence in police organizations*. Münster: Waxmann.
- Leighton, P. 1990. The white peril and *l’art nègre*. Picasso, primitivity and anticolonialism. *The Art Bulletin*, 72(4):609–30.
- Levinas, E. 1978. *Existence and existents*. Vertaal deur A. Lingis. Den Haag: Nijhoff.
- . 1987. *Time and the other*. Vertaal deur R. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- . 2003. *On escape*. Vertaal deur B. Bergo. Stanford: Stanford University Press.
- Liddell, H.G. en R. Scott. 1953. *Greek-English lexicon*. 9de uitgawe. Oxford: Clarendon Press.
- Mathews, N.M. 2001. *Paul Gauguin, an erotic life*. New Haven: Yale University Press.
- Meyer, K. 2011. Die Ambivalenz der Fremdheit und ihr religionspädagogisches Potential. *Loccumer Pelikan*, 3:103–7.
- Nietzsche, F.W. 2013 [1896]. *Menschliches, Allzumenschliches*. Erster Band. Philosophische Bibliothek Band 652. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Nyamnjoh, F.B. 2015. Incompleteness: Frontier Africans and the currency of conviviality. *Journal of Asian and African Studies*. DOI: <https://doi.org/10.1177/0021909615580867> (22 April 2017 geraadpleeg).

- . 2017. *Drinking from the cosmic gourd. How Amos Tutuola can change our minds*. Bamenda, Kameroen: Langaa Research and Publishing.
- Orth, E.W. (red.). 1989. *Profile der Phänomenologie. Zum 50. Todestag von Edmund Husserl*. Freiburg: Alber Verlag.
- Plato 2003. *Symposium*. Vertaal deur B. Jowett. Millis, MA: Agora Publications.
- Ricoeur, P. 1992. *Oneself as another*. Vertaal deur K. Blamey. Chicago: University of Chicago Press.
- Rüsen J., H. Leitgeb en N. Jegelka (reds.). 1999. *Zukunftsentwürfe. Ideen für eine Kultur der Veränderung*. Frankfurt: Campus Verlag.
- Said, E. 1991. *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. Londen: Penguin.
- Smit, D.J. 2017. Religion and civil society in “South Africa”? Searching for a grammar for life together. In Welker (red.) 2017.
- Streib, H. 2005. Wie finden interreligiöse Lernprozesse bei Kindern und Jugendlichen statt? Skizze einer xenophobische Religionsdidaktik. In Elsenbast e.a. (reds.) 2005.
- Sundermeier, T. 1996. *Den Fremden verstehen*. Göttingen: Vandenhoeck.
- Tiedemann, R. en H. Schweppenhäser (reds.). 1991. *Walter Benjamin. Gesammelte Schriften*. Deel I/2. Frankfurt: Suhrkamp.
- Todorov, T. 1982. *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Vosloo, R.R. 2006. *Engele as gaste: Oor gasvryheid teenoor die ander*. Wellington: Lux Verbi.
- . 2009. The displaced Calvin. “Refugee reality” as lens to re-examine Calvin’s life, theology and legacy. *Religion and Theology*, 16:35-52.
- . 2015. Between the prose of justice and the poetics of love? Reading Ricoeur on mutual recognition in the light of harmful strategies of “othering”. *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, 6(2):105–17.
- Waldenfels, B. 1989. Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie. In Orth (red.) 1989.
- . 2004. Die Anspruch des Fremden. In Yousefi (red.) 2004.
- Welker, M., K. Vorster en N. Koopman (reds.). 2017. *Church and civil society. German and South African perspectives*. Stellenbosch: SunMedia.

Woodberry, R.D. 2012. The missionary roots of liberal democracy. *American Political Science Review*, 102(2):244–74.

Yousefi, H.R. (red.). 2004. *Interkulturelle Orientierung. Grundlegung des Toleranz-Dialog. Teil 1: Methoden und Konzeptionen*. Nordhausen: Verlag Traugott.

Ziarek, E. 1995. The uncanny style of Kristeva's critique of nationalism. *Postmodern Culture*, 5(2). <http://pmc.iath.virginia.edu/text-only/issue.195/ziarek.195> (20 April 2017 geraadpleeg).

Žižek, S. 2005. Neighbors and other monsters. A plea for ethical violence. In Zizek, Santer en Reinhard (2005).

Žižek, S., E.L. Santer en K. Reinhard. 2005. *The neighbor. Three inquiries in political theology*. Chicago: Chicago University Press.

Eindnotas

¹ <http://stias.ac.za/research/themes/being-human-today>.

² *Ander* en *vreemd* word in hierdie artikel as wissel terme gebruik om twee punte op dieselfde glyskaal aan te dui. Hoewel die “ander” nie noodwendig “vreemd” hoef te wees nie, is dit nogtans ’n “nie-ek”. Beide “ander” en “vreemd” kry hul profiel in teenstelling met die selfbewussyn van die “ek”. Dit gaan slegs om ’n graadverskil deurdat die “vreemde” verder verwyderd van die “ek” is as die “ander”.

³ Hier kan naas talle ander skrywers net eksemplaries verwys word na die werk van Buber (1970), Levinas (1978, 1987), Kristeva (1991), Ricoeur (1992) en Kearney (2003). In die Suid-Afrikaanse konteks kan die bydraes van Adam en Moodley (2014), Smit (2017) en Vosloo (2006, 2009, 2015) as onlangse voorbeelde dien.

⁴ *Self* word in hierdie artikel gebruik om die bewussyn van eie bestaan aan te dui. Dit is die bewussyn dat ek as afsonderlike persoon bestaan in onderskeiding van ander. Die Engelse terme *selfhood* en *identity* word ook soms in hierdie verband gebruik, hoewel elkeen sy eie nuanses het.

⁵ Streib (2005:236–8) onderskei verder tussen vreemdheid as “xenofobiese angs”, “xenopolemiese vrees”, “dissonans”, “andersheid” en vreemdheid as “weerstand en uitdaging”.

⁶ Hierdie oorsig maak dankbaar gebruik van die uitstekende ontleding van Sundermeier (1996).

⁷ Grünschloss (1999:297) praat in hierdie verband (met verwysing na die ensikliek *Nostra Aetate* 2) van ’n “hermeneutisch unüberwindbare” posisie omdat die eie verstaanshorison in beginsel nooit prysgegee kan word nie.

⁸ Buber (1970:62): “I require a You to become: becoming I, I say You. All actual life is encounter.”

⁹ “Levinas's philosophical project can be called constructivist. He proposes phenomenological description and a hermeneutics of lived experience in the world. He lays bare levels of experience described neither by Husserl nor by Heidegger. These layers of experience concern the encounter with the world, with the human other, and a reconstruction of a layered interiority characterized by sensibility and affectivity.” (Bergo 2015:1)

¹⁰ Vgl. byvoorbeeld Žižek (2005) en Hand (2009:109–21). Dit gaan vir ons hier nie om ’n verdediging van Levinas se idees as sodanig nie, maar om aspekte daarvan wat vir ’n alternatiewe benadering van belang is.

¹¹ Gedurende die tweede helfte van die 20ste eeu het hierdie benadering ’n hoogtepunt bereik met talle prominente verteenwoordigers. Husserl, Dilthey, Heidegger, Gadamer en Ricoeur in die filosofie en Bultmann, Fuchs, Ebeling en Jüngel in die teologie is bekende voorbeelde.

¹² Gadamer (1972:357): “Zwar ist es richtig, daß alles Verstehen von Texten der Philosophie Wiedererkenntnis des in ihnen Erkannten verlangt.”

¹³ Horizonverschmelzung (Gadamer 1972:289, 375).

¹⁴ Die teenpool van hierdie besef van “onvolledigheid” is die houding van “selfgenoegsaamheid” (vgl. Levinas 2003:51). Onvolledigheid beteken nie dat die self nie as selfbewuste kan leef en optree of dat die self nou in ’n swewende algemeenheid opgelos word nie. Dit dui wel op die diepe besef van iets wat ontbreek, dat meer moontlik is – ’n besef wat tot nederigheid stem (in teenstelling met selfgenoegsaamheid).

¹⁵ Dieselfde dubbelslagtigheid kom in Latyn voor. In sy werk oor gasvryheid wys Derrida daarop dat die wortels van *hostis* op sowel “vyand” as “gasheer” kan dui (vgl. Kearney 2002:10–1).

¹⁶ Die Duitse vertaling “Gastfreundschaft” behou die idee van vriendskap, terwyl die ekwivalent in Afrikaans opvallend genoeg “gasvryheid” is (so ook in Nederlands). Sou dit dui op die vryheid wat die gas in die huis van die gasheer geniet?

¹⁷ Ziarek (1995:19) praat in hierdie verband van die “excess of alterity”.

¹⁸ Kearney (2003:3) verwys na die “uncontainable excess” wat in grenservarings opgesluit lê. Dit beteken terselfdertyd dat die self óók potensiële meerwaarde kan toevoeg tot die interaksie – maar dit gebeur juis wanneer die self die rol van die “ander” vervul.

¹⁹ Vgl. Kearney (2003:8): “The key is to let the other be other so that the self may be itself again.”

²⁰ Kearney (2003:3) beskryf dit as die gewaarwording van die ego “that it is never wholly sovereign”. Dit beteken dat die selfgenoegsaamheid van die self nie langer volgehou kan word nie en dat die “onvolledigheid” van die mens voortaan as vertrekpunt dien. Levinas

(2003:51) wys in hierdie verband op die beperkings wat deur die “sufficiency of the fact of being” veroorsaak word.

²¹ “Ein Antrieb und Andrang waltet und wird über sie Herr wie ein Befehl; ein Wille und Wunsch erwacht, fortzugehn, irgend wohin, um jeden Preis; eine heftige gefährliche Neugierde nach einer unentdeckten Welt flammt und flackert in allen ihren Sinnen. ‘Lieber sterben als hier leben’ – so klingt die gebieterische Stimme und Verführung: und dies ‘hier’, dies ‘zu Hause’ ist Alles, was sie bis dahin geliebt hatte! Ein plötzlicher Schrecken und Argwohn gegen Das, was sie liebte, ein Blitz von Verachtung gegen Das, was ihr ‘Pflicht’ hiess, ein aufrührerisches, willkürliches, vulkanisch stossendes Verlangen nach Wanderschaft, Fremde, Entfremdung, Erkältung, Ernüchterung, Vereisung ...” (Nietzsche 2013, Vorrede 3). Vir ’n eietydse beskrywing van dieselfde omstandighede, vgl. Kearney (2003:4).

²² Levinas (2003:55) praat in hierdie verband van die behoefte aan ontsnapping – ontsnapping “from the chains of the I to the self”.

²³ Dieselfde soort verryking vind plaas wanneer die voordele van ’n meervoudige identiteit ondersoek en omhels word (Lategan 2014).

²⁴ Vgl. Calvyn (1997); Buber (1970); Gadamer (1972); Levinas (1987); Ricoeur (1992); Kearney (2003); Smit (2017); Vosloo (2009).